

Mondes et Mondialisations

Muriel GILARDONE

Les Temps modernes cultivaient le rêve d'une humanité qui, divisée en différentes civilisations séparées, trouverait un jour l'unité et, avec elle, la paix éternelle.

Milan Kundera, *L'Art du Roman*, p. 22.

L'unification de l'histoire de la planète - ce rêve humaniste - s'est réalisée. Cependant, il semble que ce ne soit pas la paix, mais la guerre, ambulante et perpétuelle, qui réalise et assure l'unité de l'humanité. Pourtant, dans une volonté de pacifier les rapports¹, substituant les intérêts aux passions², l'économie serait devenue la première des sciences, prenant la place de la politique par rapport à la conception d'Aristote³.

Il est clair que ce que l'on appelle « mondialisation » aujourd'hui renvoie à un phénomène économique, voire financier. Il s'agit en particulier de la globalisation financière et l'émergence de multinationales globales – capables de concevoir, produire et distribuer les produits en exploitant des ressources naturelles, humaines et financières à travers le monde. Pour certains, cette globalisation s'accompagnerait inévitablement d'un processus d'unification et d'homogénéisation du monde, grâce à l'extension massive des nouvelles technologies de l'information et de la communication, ainsi qu'à l'uniformisation des marchandises et des contenus informatifs. Cependant, si l'origine du processus est économique, les implications sont à la fois politiques, sociales et culturelles. Cette primauté de l'économie ne fait que refléter une tendance qui est à l'œuvre depuis au moins deux siècles en Occident et qui aujourd'hui s'étendrait à l'ensemble du monde.

Pourtant l'essence de la mondialisation est-elle purement économique ? Répondre par l'affirmative donne lieu à des attitudes naïves, soit le rejet - l'anti-mondialisation, l'anti-économie -, soit l'acceptation inconsidérée – le mondialisme, l'ultralibéralisme. On peut certes percevoir les effets de la mondialisation sur l'économie, et de l'économie sur la mondialisation. Mais l'essence de la mondialisation semble autre. Finalement, avec la mondialisation en cours, c'est la question du monde (c'est-à-dire de son fondement) elle-même qui doit être interrogée.

¹ On peut se reporter à la thèse du « doux commerce » de Montesquieu. . En effet, dans son ouvrage de 1748 *De l'Esprit des Lois*, Montesquieu fait l'éloge du marché, le considérant comme un moyen de pacification et d'intégration, associant le commerce aux « mœurs douces ».

² Albert O. Hirschman a largement expliqué ce phénomène dans son ouvrage de 1980 *Les Passions et les Intérêts*.

³ Notons toutefois que si l'économie a pris aujourd'hui la place de la politique, elle aurait tendance à ignorer ce qu'ont à dire les autres sciences (les soumettant à ses propres lois), contrairement à ce que devait faire la première des sciences chez Aristote.

L'Homme et le Monde

Nous éclatons de rire rien qu'à voir « l'homme et le monde » placé l'un à côté de l'autre, et séparés par la sublime prétention du petit mot « et » !

Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, p. 192.

L'histoire, l'étymologie d'un mot a toujours beaucoup à nous apprendre sur le sens et la portée de celui-ci. En l'occurrence, le mot *monde* vient du latin *mundus* et signifie à la fois ordre, arrangement, univers et parure, ornement. Le mot grec correspondant est *cosmos*. On en a tiré les mots *cosmographie* – description du monde –, *cosmologie* – science du monde –, *cosmogonie* – théorie de la formation du monde –, *cosmique*, etc., voire *cosmétique* – idée de parure.

Il y a une différence fondamentale entre la notion d'*univers* et de *monde*. Contrairement à l'*univers*, le *monde* a tendance à ne concerner que ce qui est connu des hommes – souvent parce qu'il a été voulu, institué par eux. C'est certainement ce qui fait dire à Milan Kundera que « si l'on veut continuer à découvrir ce qui n'est pas découvert, si l'on veut encore « progresser », on ne peut le faire que contre l'esprit du monde »⁴.

Généralement, *mundus* concerne ce qui est l'objet d'un arrangement, d'un système ordonné, philosophiquement ou scientifiquement – contrairement à l'*univers* qui ne contient pas l'idée d'ordre, du moins d'ordre voulu par les hommes.⁵ Cette distinction entre les acceptions grecque et latine peut sembler sans intérêt pour notre réflexion. Cependant, elle révèle une divergence plus fondamentale dans la manière d'appréhender la réalité de la condition humaine. Il n'est finalement pas anodin que le mot monde dans notre langue puise ses racines dans la langue latine⁶.

En effet, avec les Latins, le réel est l'effectif, le lieu des réalisations. Réaliser signifie alors opérer, provoquer un effet. Le réel est donc le conséquent effectif, ce qui devient ou existe grâce à l'effectivité d'une action antérieure. Le réel est considéré comme un « objet », dans un état stable, livré à l'assujettissement, c'est-à-dire à la maîtrise de l'homme, considéré lui comme « sujet ».

Or, l'objectivité est le mode de présence des choses pour l'époque moderne et pour sa science. Et ce qui caractérise l'objet, c'est d'être objet-pour-un-sujet. Connaître, c'est donc assurer une maîtrise objective de la chose. En latin, *logos* – qui était pour les Grecs la raison, le fondement – est devenu *ratio*, proche de *reor*, à savoir calculer, compter. Pour Heidegger, à notre « époque technoscientifique », le *logos* est devenu « une attaque menée contre le réel »⁷ et la science étend sa puissance qui va croissante sur la totalité de la planète.

Cette conception de la science moderne comme « théorie du réel » est en parfaite opposition avec ce qu'était la *theoria* grecque. Cette dernière consistait en effet à contempler

⁴ Kundera [1986], p. 31.

⁵ Voir *Encyclopédie Quillet*. Ajoutons qu'en vieux français, l'adjectif *monde* signifie bien arrangé, propre, voire pur. Ce terme a aujourd'hui disparu, mais son contraire, *immonde*, est demeuré.

⁶ Ceci étant dit, il semble que dans la langue grecque le mot *cosmos* ait évolué vers un sens similaire par la suite.

⁷ Heidegger [1968], p. 74.

le pur paraître des choses, à la différence de la vie ou *bios praktikos*. Le mot *Theoria* trouve son origine dans *thea* qui signifie déesse et *horaô* que l'on peut traduire par surveiller, avoir des égards, prendre soin, garder ou prendre garde à. Ce détour étymologique montre bien que la *theoria* était perçue comme l'attention respectueuse donnée à la non-occultation de la chose présente – attention essentiellement liée à l'*alêtheia*, « vue de la vérité et gardienne de la vérité »⁸ - au contraire de la science moderne qui est une interpellation de la nature, une volonté de la maîtriser et de la posséder.

Le monde objectivé des hommes

L'essor des sciences propulsa l'homme dans les tunnels des disciplines spécialisées. Plus il avançait dans son savoir, plus il perdait des yeux l'ensemble du monde et soi-même, sombrant ainsi dans ce que Heidegger appelle, d'une formule belle et presque magique, « l'oubli de l'être ».

Milan Kundera, *L'art du roman*, pp. 13-14.

Selon Kundera, c'est au début des Temps modernes que le monde aurait été réduit à un simple objet d'exploration technique et mathématique. La cause en serait le caractère unilatéral et spécialisé des sciences européennes, et leur tendance à exclure de leur horizon le monde concret de la vie, en particulier depuis Galilée et Descartes⁹. Cette évolution est celle de la radicalisation achevée de l'objet monde : sa consistance, sa permanence, sa disponibilité, son exploitabilité deviennent pleinement assurés, clairement planifiés.

En fait, la notion de « monde » possède aujourd'hui deux sens fondamentaux. D'une part, il s'agit de l'ensemble des objets qui constituent l'univers physique : c'est le monde matériel, objet de la science. D'autre part, il s'agit de l'ensemble des relations humaines qui constituent l'humanité. Depuis le XVIII^e siècle, en particulier, ce monde existentiel exprimerait une intention morale et serait rationnel ; Kant parle à ce sujet de « monde intelligible »¹⁰. Dans les deux cas, ce qui apparaît comme caractéristique, c'est non seulement que le monde est le champ de significations par rapport auquel l'existence humaine se situe et interprète toute réalité, mais surtout que c'est l'existant humain qui instaure un tel champ – champ dont se sert la science également.

La « science économique » possède un statut un peu particulier parmi l'ensemble des sciences puisqu'elle est une science sociale dont l'objet est la maîtrise et la production de l'univers physique avec pour but la survie des individus, et donc de l'espèce. Autrement dit, l'économie étudie la manière dont les hommes s'organisent, pourraient ou devraient s'organiser pour produire et répartir les richesses nécessaires à la satisfaction de leurs besoins.

L'économie moderne, dont le père est généralement tenu pour être Adam Smith, est née à l'époque des Lumières. Et la philosophie héritée des Lumières porte en elle une certaine prétention universaliste et planétaire, laquelle fut historiquement liée à l'impérialisme

⁸ Voir Sabatier, p. 11.

⁹ Kundera *op. cit.*

¹⁰ *Dictionnaire de la Philosophie* [1984], p. 179.

colonial. C'est à cette époque, celle de Kant, qu'émerge et se fortifie l'idée d'humanité Une et d'unification de l'espèce humaine sous les lois de la liberté.

La naissance de l'économie moderne, dont l'emprise sur le monde n'a été que grandissante depuis, doit être replacée dans le contexte des « deux révolutions » – la Révolution française, politique et de visée démocratique, et la « première » révolution industrielle, anglaise à l'origine – marquant l'avènement d'un « langage formel et libre de tout présupposé »¹¹. Adam Smith prônait la division internationale du travail dans sa célèbre *Recherche sur les Causes et la Nature de la Richesse des Nations*, soit l'approfondissement des échanges marchands à l'échelle mondiale. Or, cette division internationale du travail n'a fait que croître depuis, pour aboutir aujourd'hui à ce qu'on appelle la mondialisation ou la globalisation de l'économie.

Finalement, les Temps modernes, avec leur apparente rationalisation, restent fondés sur un mythe : le mythe du marché. Et aujourd'hui, cette croyance en l'existence d'un marché semble partagée par la plupart des économistes, qu'ils soient « orthodoxes » ou « hétérodoxes ». En particulier depuis l'effondrement du bloc soviétique, aucune alternative ne fait véritablement concurrence au système capitaliste. Le monde apparaît désormais comme basé sur une seule vérité, l'économie de marché, ne laissant pas la place au doute.

« Un deuxième élément du mythe économiste est la séparation de l'économique et du social. »¹² L'économie se voulant une science neutre, la mondialisation économique serait une mondialisation parmi les autres (culturelles, scientifiques, etc.) et serait à traiter de manière distincte, car déconnectée du reste des affaires humaines.

Cependant, les relations des hommes au monde physique non seulement ne sont pas les mêmes partout sur la planète, mais les relations des hommes entre eux non plus. Or, vouloir appliquer partout un modèle, celui de l'économie de marché, présuppose qu'il y ait une représentation uniforme des deux mondes physique et existentiel. L'économie, au fur et à mesure de son évolution, a voulu se débarrasser de toutes considérations pour la morale, l'histoire ou la politique, prônant sa neutralité axiologique, comme s'il existait une sphère des activités humaines qui ne serait ni bonne, ni mauvaise, ni morale ni immorale, mais simplement utile. Or, cette neutralité ou amoralité est aujourd'hui dénoncée comme immorale.

En outre, il y a quelque chose de paradoxal dans la naissance de l'économie moderne. En effet, celle-ci se veut de plus en plus détachée du reste des affaires humaines mais, comme le note très justement Hannah Arendt, l'économie ne put prendre un caractère scientifique qu'avec l'avènement du social, « c'est-à-dire que lorsque les hommes furent devenus des êtres sociaux, suivant unanimement certaines normes de comportement ».¹³ Le problème c'est que l'avènement de la société, et la normalisation qu'elle impose, annoncent non seulement

¹¹ Selon l'expression du sociologue Ernest Gellner dans son ouvrage de 1983, *Nations and Nationalism*.

¹² Servet [2002], p. 6.

¹³ Voir Arendt [1961], pp. 81-85. Selon elle, l'économie aurait instauré le *comportement* dans le domaine d'activité relativement restreint qui la concerne. Le problème est qu'elle a finalement abouti à la prétention totale des sciences sociales et a réduit l'homme au niveau d'un animal conditionné à un comportement prévisible. Comme illustration, on peut se référer à l'ensemble des travaux de Gary Becker qui a poussé cette prétention de l'économie comme science sociale totale à son paroxysme.

l'émergence de l'économie comme discipline reine, mais également la fin du politique, et donc de la possibilité d'un *monde commun*¹⁴.

Mondialisation économique et mondialisation culturelle

L'existence n'est pas ce qui s'est passé, l'existence est le champ des possibilités humaines, tout ce que l'homme peut devenir, tout ce dont il est capable. [...] Quelles sont les possibilités de l'homme dans le piège qu'est devenu le monde ?

Milan Kundera, *L'Art du Roman*, p. 64.

Pour traiter cette question de la distinction entre différentes mondialisations, nous nous intéresserons en particulier au discours de l'économiste et prix Nobel Amartya Sen, qui aurait « redonné sa dimension éthique à l'économie »¹⁵. Sen croit en notre faculté à tous de partager un certain nombre de valeurs communes et d'engagements, quelle que soit la culture à laquelle nous appartenons. En tant que libéral, il défend un certain parti pris universaliste et pense par conséquent possible une mondialisation *économique* plus juste.

Contrairement à l'avis de Kundera, Sen pense que les possibilités humaines – ce qu'il nomme « capacité » - sont aujourd'hui plus vastes avec la mondialisation puisqu'elle a enrichi la planète du point de vue scientifique et culturel, et profité à beaucoup sur le plan économique aussi. « Il y a quelques siècles à peine, la pauvreté et une vie “misérable, bestiale et brève”, comme l'écrivait Thomas Hobbes, dominait le monde, à l'exception de rares poches d'abondance. En maîtrisant cette pénurie, la technologie moderne de même que les échanges économiques ont eu leur importance »¹⁶. Ce qui est nécessaire, donc, c'est d'organiser une répartition plus équitable des fruits de la mondialisation.

Sans remettre en cause l'économie de marché, et encore moins son application à l'échelle mondiale, Sen montre que les Etats ou d'autres institutions ont un rôle à jouer, à l'intérieur des pays comme dans le monde, sur la manière dont sont répartis les moyens matériels et exploitées les ressources humaines, sur les règles du jeu qui prévalent, etc¹⁷. Pour lui, il est certain que « les situations précaires ne peuvent s'inverser si les plus démunis sont privés des bienfaits considérables de la technologie contemporaine, de la solide efficacité du commerce et des échanges internationaux, enfin des avantages sociaux autant qu'économiques à vivre dans une société ouverte plutôt que fermée »¹⁸. Or, pour accéder au monde de la communication et des échanges, il faut avoir reçu une éducation de base et une

¹⁴ Pour Arendt, le *monde commun* est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant. Il transcende notre vie aussi bien dans le passé que dans l'avenir. Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous. Nous reviendrons sur cette notion plus loin dans cet article.

¹⁵ Son œuvre est conçue comme une volonté de rapprocher éthique et économie. [Sen, 1991 ; 1999 ; 2000]

¹⁶ Sen [2001], p. 2.

¹⁷ Il pense en effet que « l'économie de marché est compatible avec un grand nombre de situations différentes, pouvant déboucher sur des issues différentes » et plus ou moins justes [Sen, 2001, p. 3].

¹⁸ Sen [2001], p. 2.

formation pratique, ce qui reste une gageure dans certains pays¹⁹. Le défi revient donc à donner les bases culturelles et économiques à l'ensemble des hommes et des femmes afin qu'ils puissent s'insérer dans la mondialisation et en profiter.

Pour Sen, l'importance de capacités élémentaires telles que l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, l'accès à l'information et la libre participation aux décisions est avérée dans le domaine économique, mais l'est également pour ce qui concerne la question fondamentale de la culture et de sa préservation. Toutefois, il pense qu'il s'agit là d'un problème de nature politique, à désolidariser des questions économiques :

« Lorsqu'une mutation économique est à l'œuvre, elle détruit des modes de production périmés et des technologies essoufflées. Et personne ne songerait à verser une larme même si des mécaniques complexes et élégantes – montres anciennes ou machines à vapeur – peuvent susciter une vague nostalgie. Il n'en va pas de même avec la destruction de traditions culturelles. La dissolution des modes de vie usuels est source d'angoisse et de frustrations. La perte est comparable à ce que peut représenter l'extinction d'une espèce animale, condamnée à laisser sa niche écologique à une variété concurrente, mieux adaptée, et cette "amélioration", au sens darwinien, ne saurait d'aucune manière suffire à notre consolation. »²⁰

Cette manière de considérer l'économique et le culturel comme ayant des essences très distinctes pose un problème certain. C'est en effet nier l'*encastrement*, ce concept de Karl Polanyi, qui existe entre ces deux sphères de l'existence. Si l'on prend le cas de la culture aymara en Bolivie, Gustavo Gottret²¹ a largement montré que l'un des premiers aspects à considérer est certainement celui de l'économie. Sur le plan technologique, les Aymaras utilisent encore le vieil araire en bois pour remuer la terre, des fuseaux en bois pour filer la laine des moutons et des lamas. Leurs maisons sont construites avec des briques de terre humectées et mélangées avec de la paille, et leurs toits sont faits de chaume. De façon directe ou non, tout provient de la terre.

Il est clair que les Aymaras sont loin de pouvoir s'insérer dans l'économie de marché mondiale, étant donné le caractère « périmé » de leurs modes de production ou « essoufflé » de leurs technologies. Cependant, introduire du progrès technique dans leur économie serait en contradiction totale avec leurs croyances, en particulier avec la vénération spéciale qu'ils ont pour la *Pachamama*, ou Terre Mère²². La terre étant sacrée, aucun instrument métallique

¹⁹ Un certain nombre de pays en voie de développement ont accompli des progrès notables dans ce domaine (l'Asie de l'Est et du Sud-Est en fournissent l'exemple). D'autres, en revanche, (l'Asie du Sud et l'Afrique) n'ont pas comblé leur retard. [Sen, 2000, p. 242]

²⁰ Sen [2000], pp. 242-243.

²¹ Voir Gottret [2001], p. 8. Cet auteur est un spécialiste de la culture aymara et a notamment publié en 1996 *Jeu et Stratégies cognitives chez les enfants aymaras de la Bolivie*, aux Editions Universitaires de Fribourg, Suisse.

²² La *Pachamama*, comme toute mère, leur prodigue les biens dont ils ont besoin pour vivre. Une autre divinité importante est *Inti* le Dieu soleil. Avec la conquête espagnole, les Aymaras furent obligés d'assimiler une nouvelle foi qu'ils n'assimilèrent cependant que partiellement : aujourd'hui, on observe chez eux une juxtaposition de divinités aymaras et catholiques (où sont incorporés Jésus, la Vierge et toutes sortes de saints). [Gottret, *op. cit.*, p. 10]

ne doit y pénétrer. Cet exemple montre bien l'impact destructeur qu'aurait sur leur culture une restructuration économique dans le but d'accroître la productivité. Leurs institutions ne sont absolument pas compatibles avec une économie de marché, qui serait source d'*angoisse* à cause de la perte de repère qu'elle engendrerait et de *frustration* en déstructurant à coup sûr les systèmes de solidarité communautaire.

On voit là les limites d'une économie de marché pensée comme applicable de manière universelle pour le plus grand bien de l'humanité. L'observation de n'importe quel peuple originaire de l'Amérique, l'Afrique, l'Océanie, l'Indonésie, l'Asie ou (le peu qui reste) de l'Europe servirait à illustrer quelques-unes des valeurs que le mouvement de mondialisation ignore, et ce faisant détruit. Un autre paradoxe émerge cependant. En effet, un mouvement indigène, ayant compris les implications de cette nouvelle phase du vieux projet mondialiste, s'est formé de manière transnationale, également soutenu par certains occidentaux. Il s'agit donc d'une lutte contre la mondialisation à son tour mondialisée.

La perte du monde

Élevé jadis par Descartes en « maître et possesseur de la nature », l'homme devient une simple chose pour les forces (celles de la technique, de la politique, de l'Histoire) qui le dépassent, le surpassent, le possèdent. Pour ces forces-là, son être concret, son « monde de la vie » n'a plus aucun prix, ni aucun intérêt : il est éclipsé, oublié d'avance. Après avoir réussi des miracles dans les sciences et la technique, ce « maître et possesseur » se rend subitement compte qu'il ne possède rien et n'est maître ni de la nature (elle se retire, peu à peu de la planète) ni de l'Histoire (elle lui a échappé) ni de soi-même (il est guidé par les forces irrationnelles de son âme).

Milan Kundera, *L'art du roman*, p. 56.

L'histoire de la planète semble aujourd'hui former un tout. Et cette unification s'est accompagnée d'un processus de vertigineuse réduction²³ - processus monstrueusement renforcé par le développement des mass média et des nouvelles technologies de l'information et de la communication :

« La culture se trouve de plus en plus dans les mains des médias ; ceux-ci étant agents de l'unification planétaire, amplifient et canalisent le processus de réduction ; ils distribuent dans le monde entier les mêmes simplifications et clichés susceptibles d'être acceptés par le plus grand nombre, par tous, par l'humanité entière. Et il importe peu que dans leurs différents organes les différents intérêts politiques se manifestent. Derrière cette différence de surface règne un esprit commun. »²⁴

²³ « La vie de l'homme est réduite à sa fonction sociale ; l'histoire d'un peuple à quelques événements, qui sont à leur tour réduits à une interprétation tendancieuse... » [Kundera, 1986, p. 28]

²⁴ *Ibid.*, p. 29.

Ce que Kundera dénonce, c'est que les médias possèdent et transmettent tous la même vision de la vie. Ceci se reflète en particulier dans le même ordre selon lequel leur sommaire est composé, dans les mêmes rubriques, les mêmes formes journalistiques, dans le même vocabulaire et le même style, dans le même goût artistique et surtout dans la même hiérarchie de ce qu'ils trouvent important et de ce qu'ils trouvent insignifiant. Cet esprit commun des mass media dissimulé derrière leur diversité politique est en opposition totale à l'esprit de complexité – complexité qui « se fait de moins en moins entendre dans le vacarme des réponses simples et rapides qui précèdent la question et l'excluent. »²⁵

Parmi tous les simplismes dont la mondialisation est aujourd'hui l'objet, il y a surtout ce clivage entre les « pro » et les « anti », entre Davos et Porto Alegre. Encore une fois, les exigences de la persuasion commandent le sacrifice de la complexité et du paradoxe. Pour le philosophe Larochelle, « à Davos, c'est peut-être moins l'idée libérale qui triomphe que l'absence d'idée, plus exactement le refus par les puissants d'une réflexion sur un idéal de société auquel on préfère une action sans modèle, l'empire du fonctionnel comme totalisation de l'expérience humaine. »²⁶ À l'heure actuelle, il n'y a en fait aucun consensus au sujet de l'idéologie du courant néolibéral, que ce soit sur sa définition ou ses origines théoriques²⁷. Déclarer que ce courant est sans fondement semble cependant une idée fausse. Il est clair que ce fondement n'apparaît pas clairement dans le discours des tenants de ce courant, certains économistes comme Eric Mulot ont tenté de le définir comme la volonté d'instaurer une société libre dans le contexte d'une économie capitaliste, grâce au « respect de la liberté individuelle, conçue comme liberté de choix d'un individu exercé sur un marché concurrentiel au sens néoclassique du terme »²⁸.

Ainsi, la mondialisation, loin d'instaurer un monde commun, est devenue surtout une notion idéologique²⁹. Si l'on prend la définition d'Arendt, ce qui conditionne le *monde commun*, ce n'est pas la « nature commune » de tous les hommes, mais le fait que, malgré les différences de localisation et la variété des perspectives qui en résulte, tous s'intéressent toujours au même objet. Et la réalité du monde, ou du « *domaine public* », repose sur la présence simultanée de perspectives, d'aspects innombrables sous lesquels se présente le monde et pour lesquels on ne saurait imaginer ni aucune mesure, ni aucun dénominateur commun. Car « si le monde commun offre à tous un lieu de rencontre, ceux qui s'y présentent y ont des places différentes et la place de l'un ne coïncide pas plus avec celle d'un autre que deux objets ne peuvent coïncider dans l'espace ».³⁰

Politique et liberté sont donc intimement liées. Or on observe que l'argument de la mondialisation, entendu au sens de fatalité, permet de justifier un ensemble de décisions politiques visant à supprimer toutes entraves à l'échange, prêchant la privatisation générale

²⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁶ Larochelle [2002], p. 1.

²⁷ Voir E. Mulot [2002].

²⁸ Mulot *op. cit.* p. 4.

²⁹ En ce sens, le mot anglais *globalization* est plus juste pour désigner le phénomène que les français appellent *mondialisation*.

³⁰ Arendt [1961], p. 98.

des services publics et la subordination des Etats nationaux aux exigences de la liberté économique. Dans ce discours, les moyens semblent se substituer aux fins. Ce qui est clair c'est que cette démarche veut imposer comme seule motivation aux actions individuelles ou collectives la loi du profit. Or, la loi du profit, véhiculée par le capitalisme institué à l'échelle mondiale, tend à transformer le monde en « l'objet d'une consommation et d'une jouissance par définition privées »³¹, et l'homme en un animal strictement économique au détriment de sa dimension politique, menaçant son *appartenance-au-monde*. Cette analyse est empruntée à Arendt pour qui seuls les produits de l'*œuvre* garantissent la permanence, la durabilité, sans laquelle il n'y aurait point de monde possible. Et c'est à l'intérieur de ce monde de choses durables que nous trouvons les biens de consommation par lesquels la vie s'assure les moyens de sa subsistance. « Nécessaires au corps et produites par son travail, mais dépourvues de stabilité propre, ces choses faites pour une consommation incessante apparaissent et disparaissent dans un milieu d'objets qui ne sont pas consommés, mais utilisés et habités et auxquels, en les habitant, nous nous habituons. »³²

Le danger serait alors que l'homme transforme « le monde entier en biens consommables et ne laisse rien derrière lui sinon ses déchets »³³. On aboutirait alors à la contradiction entre deux aspects de l'*oikos* – l'*oikonomos*³⁴ et l'*oikologos*³⁵ - : la loi de la maisonnée (l'économie) élevée contre la raison de l'habitation (l'écologie), au point de la détruire. En effet, dès lors que « la vie (logique de l'économie) étend sa loi, le monde (œuvre de la culture, institué et garanti par l'action politique) est menacé de périr au nom de la vie elle-même »³⁶.

L'évolution du monde semble ainsi dénuée de sens et avoir perdu la maîtrise des hommes. Qu'il n'y ait apparemment point de sens ne pose pas de difficulté à ceux qui privilégient la circulation des objets et la fluidité des signes dans un monde dit libre justement

³¹ Tassin [2000], p. 1. Tassin reprend ici des concepts d'Hannah Arendt, en particulier, la notion de privé. Pour la philosophe, le repli de l'Homme sur la sphère privée est un phénomène redoutable. En effet, « l'homme privé n'apparaît point, c'est donc comme s'il n'existait pas ». [Arendt, 1961, p. 99]

³² Arendt [1961], p. 139-140.

³³ Tassin *op. cit.*, p. 1.

³⁴ On sait que le mot « économie » vient du grec *oikonomia*, qui est lui-même l'association de deux mots : *oikos*, qui signifie « maison » ; *nomos*, qui signifie « loi » ou « principe d'organisation ». La traduction du terme *oikonomia* est donc : « organisation » ou « administration de la maison », « administration domestique ». Ce terme fut en particulier utilisé par Xénophon, Platon et Aristote (IV^{ème} siècle av. J.-C.). Mais, le domaine d'application de l'économie s'est progressivement élargi, pour concerner l'administration d'un ensemble de citoyens (ou habitants de la cité). L'économie est devenue politique (du grec *polis*, qui signifie cité). Il semble toutefois que l'expression « économie politique » soit bien plus récente, datant de 1615 avec le Traité de l'Economie Politique d'Antoine de Montchrétien. Quant au sens moderne de cette expression, il date de Jean-Baptiste Say (début XIX^{ème} siècle), et indique *l'étude des phénomènes et, éventuellement, des lois concernant la production, la distribution et la consommation des richesses*. L'économie politique s'appliquait à l'époque au domaine national. Mais, ce caractère national de l'économie semble aujourd'hui perdre de sa pertinence, voire de sa réalité.

³⁵ Le mot « écologie » se rattache aux racines grecques *oikos* (maison) et *logos* (fondement ou étude du pourquoi faire ?).

³⁶ Tassin *op. cit.*, p. 1.

pour cette raison. Cette mondialisation exprime en fait une formidable croyance, la *free trade faith* (la foi dans le libre-échange). Cette croyance est affirmée non seulement par ceux qui en vivent matériellement, comme les financiers, les patrons de grandes entreprises, etc., mais aussi par ceux qui en tirent leurs justifications, comme les hauts fonctionnaires et les politiciens, sacralisant le pouvoir des marchés au nom de l'efficacité économique³⁷. Mais cette mondialisation propose une idée très réduite de la liberté.

L'économie, en devenant une science technique et en oubliant la question socratique « comment doit-on vivre ? », s'est focalisée sur ses moyens et a oublié de penser les fins. Cependant, « si l'on ne discerne plus l'identité de l'objet, nulle communauté de nature, moins encore le conformisme contre-nature d'une société de masse n'empêcheront la destruction du monde commun »³⁸. Arendt compare le retranchement de « l'homme moderne » sur la sphère privée à l'isolement radical que produisent les tyrannies. Surtout, elle considère que la société de masse au même titre que la tyrannie abolit la variété des perspectives selon lesquelles pourrait se présenter le monde. Or, le *monde commun* prend fin lorsqu'on ne le voit que sous un seul aspect.

Finalement, ce qu'Arendt observe, c'est la « perte croissante du monde »³⁹, phénomène que Nietzsche appelle croissance du « désert » et que Heidegger interprète comme l'extension de la « désolation »⁴⁰. Et « cette désolation peut s'accompagner du plus haut standing de vie de l'homme, et aussi bien de l'organisation d'un état de bonheur uniforme de tous les hommes »⁴¹.

Ce qui apparaît c'est que cette menace de nos conditions d'existence politique menace également notre humanité. « Le caractère monolithique de toute société, son conformisme n'autorisant qu'un seul intérêt et qu'une seule opinion, s'enracine en dernière analyse dans l'unité de l'espèce humaine. C'est parce que cette unité de l'espèce n'a rien d'imaginaire [...] que la société de masse, où règne l'homme-animal social, et où l'on pourrait, semble-t-il, assurer mondialement la survie de l'espèce peut dans le même temps menacer d'anéantir l'humanité. »⁴²

Conclusion

En définitive, le monde est toujours le produit de l'homme, un produit de l'amor mundi de l'homme. L'œuvre d'art humaine. Le monde édifié par les mortels en vue de leur immortalité potentielle est toujours menacé par la condition mortelle de ceux qui l'ont édifié et qui naissent pour vivre en lui.

Hannah Arendt, *Qu'est ce que la Politique ?*, p. 190.

³⁷ Nous reprenons ici certains traits mis en évidence en particulier par P. Bourdieu dans un article paru dans le *Monde Diplomatique* en mars 1998.

³⁸ Arendt [1961], p. 99.

³⁹ Arendt [1995], p. 186.

⁴⁰ Dans la désolation, l'homme est privé non seulement de la compagnie des autres, mais de sa propre compagnie potentielle. [Arendt, 1995, p. 26]

⁴¹ Arendt [1995], p. 27.

⁴² Arendt [1961], p. 85.

« S'il y a un sens du réel, il doit bien y avoir un sens du possible », écrit Musil. Il s'agirait d'observer le monde tout en pensant qu'il pourrait être autrement. Musil définit le *sens du possible* comme « la faculté de penser tout ce qui pourrait être « aussi bien », et ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas »⁴³. Et il ne serait pas surprenant que cette disposition créatrice fasse apparaître « faux ce que les hommes admirent et licite ce qu'ils interdisent, ou indifférent l'un et l'autre »⁴⁴.

On pourrait rapprocher cette idée d'un *sens du possible* de Musil de la conception de l'*imagination* développée par Castoriadis dans *L'Institution Imaginaire de la Société*. En effet, ce dernier déplore « la panne contemporaine de l'imagination créatrice ajoutée à l'inhibition persistante du désir (de) politique »⁴⁵. Selon cette perspective, l'imagination doit jouer un double rôle : dévisager ce qui est et envisager ce qui pourrait être (l'avenir ?). Il s'agit d'une démarche à la fois politique, au sens d'une « mise en question des institutions existantes et de leur changement par une action collective délibérée », et philosophique, au sens d'une « mise en question des représentations et des significations instituées et de leur changement par l'activité réflexive de la pensée »⁴⁶.

Cependant, Arendt et Castoriadis, entre autres, semblent indiquer que l'institution du capitalisme absolu ait réussi à stériliser l'imagination, à rendre l'existence humaine mue par les seules finalités de produire et consommer davantage. Le refoulement de la politique est à la mesure de la puissance de l'économie. Notre époque ne semble plus en mesure d'envisager une alternative à elle-même, « si bien que la pensée politique contemporaine se meut de plus en plus dans le fatalisme d'une réitération à l'infini des justifications du capitalisme »⁴⁷. Ce fatalisme empêche toute mise en question, tant des institutions que des représentations, laissant croire qu'il serait vain, et en dépit du bon sens (des réalités ?), de vouloir lutter contre l'économie de marché mondialisée puisqu'elle était là en puissance dès l'origine du monde.

Finalement, c'est plutôt du côté des anti ou alter-mondialistes que l'on peut voir émerger la volonté de construire un « monde commun » au niveau mondial. On voit d'ailleurs apparaître une nouvelle expression - la « citoyenneté mondiale » – entendue comme une nouvelle échelle d'appartenance s'ajoutant, « sans les exclure, aux identités nationales, mais aussi locales ou ethniques »⁴⁸. L'adjectif « mondial » semble traduire le fait que, désormais, rien de ce qui se passe sur la planète ne sera plus affaire locale, que toutes les catastrophes concernent le monde entier.

⁴³ Musil [1956], p. 20.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 20. Pour Musil, il serait toutefois absurde de nier que c'est la réalité qui éveille les possibilités. Cependant, il note que, généralement, ce sont toujours les mêmes possibilités qui se répètent, jusqu'à ce qu'une volonté de bâtir émerge – volonté qui, « loin de redouter la réalité, la traite simplement comme une tâche et une invention perpétuelle ».

⁴⁵ Redeker [2000], p. 8.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁸ Allemand, p. 74.

Références

- ALLEMAND Sylvain [2002], « Mondialisation – Les pro, les anti et les alter », *Sciences Humaines*, HS N°38, Sept-Oct-Nov., pp.74-75.
- ARENDT Hannah [1995], *Qu'est-ce que la Politique ?*, trad. fr. par Sylvie Courtine-Denamy, Editions du Seuil. Titre original : *Was ist Politik ?*[1993].
- ARENDT Hannah [1961], *Condition de l'homme Moderne*, Edition Calmann-Lévy, Collection Agora. Traduit de l'anglais par Georges Fradier. Titre original : *The Human Condition* [1958].
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, traduction française de J. Tricot [1959], Paris, Vrin.
- BOURDIEU Pierre [1998], « Cette Utopie, en voie de réalisation, d'une exploitation sans limite », *Le Monde Diplomatique*, mars. En ligne sur le site www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/10167.
- DICTIONNAIRE DE LA PHILOSOPHIE [1984], « Monde », Larousse.
- ENCYCLOPEDIE QUILLET [1969], « Monde ».
- GELLNER Ernest [1983], *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell ; trad. par B. Pineau, *Nations et Nationalisme*, Paris, Payot, 1989.
- GOTTRET Gustavo [2001], « Amérique Indienne versus Mondialisation : l'Apport des Cultures Andines », Actes du VIIIème Congrès de l'Association pour la Recherche InterCulturelle (ARIC), Université de Genève, en ligne sur le site www.unige.ch/fapse/SSE/groups/aric.
- HEIDEGGER Martin [1968], « Contribution à la question de l'être », in *Question I et II*, traduction Gérard Granel, Gallimard. Titre original [1956] : *Zur Seinsfrage*.
- HIRSCHMAN Albert O. [1977], *The Passions and the interests : Political Arguments for Capitalism Before its Tromph*, Priceton University Press, New Jersey. Trad fr. [1980], *Les Passions et les Intérêts*, PUF.
- KUNDERA Milan [1986], *L'Art du Roman*, Editions Gallimard, Collection Folio, 197 p.

LAROCHELLE Gilbert [2002], « Nord (où est le... dans la mondialisation) », *Libération*, Dossier « Les batailles de la mondialisation », en ligne sur le site www.liberation.com/omc/dico/germ_nord.php3

MULOT Eric [2002], « Libéralisme et néolibéralisme : continuité ou rupture ? », *Cahiers de la Maison des Sciences Economiques*, Série MATISSE, n° 2002.41.

MUSIL Robert [1956], *L'Homme sans Qualités*, Tome I, Editions du Seuil. Titre original : *Der Man Ohne Eigenschaften*. Traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet.

NIETZSCHE Friedrich [1882], *Le Gai Savoir*, trad.fr de Klossowski, Club français du livre, édition de 1956.

REDEKER Robert [2000], « Lire Castoriadis, Politiser l'Existence », Conférence prononcée à Columbia University, New-York, dans le cadre du colloque *Cornellius Castoriadis : Rethinking Autonomy*, le 1^{er} décembre. En ligne sur le site www.ac-versailles.fr/PEDAGOGI/ses/vie-ses/hodebas/casto-redeker.htm.

SABATIER Arnaud, « La Technique Comme Achèvement de la Métaphysique selon Heidegger », en ligne sur le site www.ac-reunion.fr/pedagogie/philo/TechAchMet.htm.

SEN Amartya [2001], « Dix Vérités sur la Mondialisation », *Le Monde*, 18 juillet.

SEN Amartya [2000], *Un Nouveau Modèle Economique*, éditions Odile Jacob.

SEN Amartya [1999], « Il faut donner à la mondialisation une dimension éthique », *Conférence Internationale du Travail*, Communiqué de Presse du BIT, 15 juin, en ligne sur le site www.ilo.org/public/french/bureau/inf/pr/1999/20.htm.

SEN Amartya [1991], *On Ethics and Economics*, Blackwell Publishers, Oxford ; trad. fr. [1993, 1999] *Ethique et Economie*, PUF.

SERVET Jean-Michel [2002], « Mondialisation, Développement et Microfinance », en ligne sur le site www.ish-lyon.cnrs.fr/labo/walras/Objets/publications/Geneve.pdf.

TASSIN Etienne [2000], « Globalisation économique et mondialisation politique », in *Drôle d'époque*, n°7, automne, Nancy, pp. 159-172.